

四天王寺大学紀要 第63号 (2017年3月)

# シュルレアリスムにおけるジョルジュ・バタイユ的観点を通してのアンドレ・ブルトンの『ナジャ』の読解

Analyzing *Nadja* of André BRETON in the surrealism by reading Georges BATAILLE

加 藤 彰 彦

Akihiko KATO

## 【要旨】

ブルトン・バタイユ論争の当事者である両者にとってその作品、つまりアンドレ・ブルトンの『ナジャ』とジョルジュ・バタイユの『眼球譚』並びに『マダム・エドワルダ』は当時から比較されともに評価される作品となっている。シュルレアリスム運動に一時的にせよ関わったバタイユのこれらの作品の観点からブルトンの『ナジャ』の読解を試みたのが本論考である。先行研究によってこれらの作品の位置関係をおさえた上で、ブルトン・バタイユ論争の内容を検討しながら、両者の違いを明らかにした。その上で両者に共通する観点、眼（ブルトンにとっての視線、バタイユにとっての目玉）、女性（ブルトンにとってのナジャ、バタイユにとってのシモース、マダム・エドワルダ）を中心に考察するとともに、ラカンの主張する倫理上の問題としてカントとサドについて言及した。バタイユの言うブルトンは観念論的すぎるという批判の正当性を認めるとともに、ブルトンは現実の持つ問題点を観念論的＝グノーシス主義によって解決しようとしていると結論付けた。

## 【キーワード】

アンドレ・ブルトン、『ナジャ』、ジョルジュ・バタイユ、『眼球譚』、『マダム・エドワルダ』

## 序章

本論考において試みたのは、アンドレ・ブルトンの『ナジャ』を解読するに当たって、そのテキストを脱中心化することである。我々がテキストを前にして内在するものを捉えようとしても、見過ごしている前提があり、それによって捉えそこなっている結果があると予測されることから、このようなアプローチを考えた。これはシュルレアリスムの主要な作品として『ナジャ』を捉え解読しようとするのではなく、批判的に読む試みである。今回そのために我々が取り上げたのがジョルジュ・バタイユであり、彼の文学作品である『眼球譚』と『マダム・エドワルダ』である。バタイユはシュルレアリストとして捉えることができるが、事はそれ程簡単ではない。ブルトンとの関連で言えば、最も重要なものがブルトンとバタイユの論争である。詳細については本論考と関係のある範囲内で後述するが、近親憎悪的なところがあり、これこそ我々が批判的読解を可能ならしめるものであると判断する根拠となっている。また作品についてであるが、吉田裕の『バタイユ 聖なるものから現在へ』の中でブルトンとバタイユの差

について論じている箇所、『眼球譚』を『ナジャ』と対比して指摘している<sup>1)</sup>。また同書においても指摘されていることであるが、モーリス・ブランショは『来たるべき書物』において、バタイユの『マダム・エドワルダ』をブルトンの『ナジャ』と並べて、「現代の最も《美しい》物語が、ピエール・アンジェリックという名前が知られていなかった作家によって1941年に公開されただろう。」(LV p.260)<sup>2)</sup>と評している。このように『眼球譚』や『マダム・エドワルダ』が『ナジャ』と比較される作品として取り上げられているのであるが、一読して何か折り合わないものを感じてしまう。これは恐らくブルトンとバタイユの間にも存在していたと思われるが、それについて論じる前に、我々はこの点においてこれらのテキストについて基本的な認識を確認しておこう。ブルトンはナジャとの出会いについて書いたものを最初はシュルレアリスム関連の雑誌に掲載していたのだが、いわゆるナジャの物語以後の部分も書き添えて1928年にガリマール社から初版を刊行している。その後序言を添え、また用語を適正にしかつ流暢なものにするという目的で若干の手を加えているし、テキストに付されている写真図版についても入れ替えなどがある改訂版を1963年に発表している。単なる語句の訂正程度のものであれば敢えて問題にすることもないのであるが、初版にあって改訂版では削除された箇所でも単に語句の修正という観点からは首肯できない部分もあるので、それについては後で考察の対象となるだろう。次にバタイユであるが、ブルトンの『ナジャ』が刊行された1928年にオーシュ卿という変名のもとに『眼球譚』の旧版(初稿)が地下出版されている。後に新版という形の改稿版が1967年にバタイユの名でポヴェール社から刊行されている。『ナジャ』については例えばプレイアード版においては1963年の改訂版を載せ、初版については注の形で示されているが、バタイユの『眼球譚』についてはそのような形では収まり切れず、二つの版を別の作品として示すか、全集においては改訂版を付録として掲載するという形をとっている。ちなみにブルトンの『ナジャ』とバタイユの『眼球譚』のそれぞれの初版が刊行された1928年にはルイ・アラゴンの『イレヌの女陰』が刊行されていて、シュルレアリスム運動の初期の活気を感じさせる。この『眼球譚』に加えて我々は『マダム・エドワルダ』を考察の対象としたのであるが、この『マダム・エドワルダ』は1941年に書かれ、ピエール・アンジェリックという筆名で刊行されている。バタイユについては何故この二冊なのか。ブルトンの『ナジャ』については実際にブルトンが体験した事実に基づいて書かれているのであるが、バタイユの『眼球譚』も自伝的に事実に基づいているというのがまず理由としてある。しかし『ナジャ』において示されている作者自身の思想的な部分については『眼球譚』において見受けられない。それはむしろ『マダム・エドワルダ』にある。『マダム・エドワルダ』の冒頭の部分、これは物語が始まる前に作者自身が読者に投げかけているものであるが、それは次のように書かれている。「もし君が全てを恐れているのなら、この本を読み給え、しかしまず、私の言うことを聞き給え。もし君が笑うなら、それは君が恐れているのだ。本は、君には生気のないものに思われるかもしれない。それはあり得ることだ。しかしながら、もし、そういうこともあるように、君が読むことができないとしたら、君は恐れなければならないだろうか。君は一人なのか、君は寒いのか、君はどの程度まで人間が《君自身》であると知っているのか、愚かなのか、ありのままなのか。」(GBIII p.15 原文全てイタリック体)

これについては『ナジャ』の冒頭部分において「私とは誰か。」(PI p.647)と問い、ナジャの物語の最後の部分において「私一人なのか。これは私自身なのか。」(PI p.743)という叫びを投げかけている点と符合する。またナジャの物語の後の部分において、一冊の本を完成させるに当たっての迷いも同様の傾向を示している。また『ナジャ』においてはブルトンがナジャに対してシュルレアリスム精神の極致を見出すのであるが、同様の思想的傾向として『マダム・エドワルダ』の物語の始まる前の部分の先程の次に現われる文章において至高という言葉が出てくる。これはバタイユにとってキーワードと言うべきものであって、例えばこの『マダム・エドワルダ』においては「私の苦悩は結局至高の絶対的なものだ。私の消滅した主権は路頭に迷っている。捕らえ難く——その周囲には死の沈黙があり——恐ろしいことを予期しながら隠れ——しかしながらその悲しみは全てを嘲笑する。」(GBIII p.17 原文全て大文字)と書かれているのであるが、バタイユにとってはこの至高的なものは単に文学の領域に留まることなく、社会学・経済学の領域においてもバタイユ思想を解説する手掛かりを与えてくれるものになっている。この点についてはブルトンの矛盾が矛盾として感じられなくなるシュルレアリスム的な精神の一点があるとする主張が、あくまで文学芸術を主体とするシュルレアリスムの領域に留まっていたことと対照的である。バタイユの至高の概念がそれとして明確になってくるのが『マダム・エドワルダ』が書かれた時期からずっと後のことだという事実を考え併せるなら、至高という概念がまだ文学の領域に留まっていたこの時期の作品を『ナジャ』と比較して考察することの理由も明確になるであろう。つまりバタイユというと日本においてはエロチシズムの思想家として捉えられ評価されていたのであるが、バタイユの関心は幅広く、文学とは関係のない社会学や経済学において示され、エロチシズムというよりは蕩尽の思想でもってバタイユを捉えるのが通常のあり方となっている。文献の量や論じる対象についてもその点明らかであって、ただ我々の関心はあくまで文学の領域、更に言うならブルトンとの関係、シュルレアリスムとの関連で捉えていきたいということなのである。シュルレアリスムの特に初期において、大きな視点で見ればブルトンとバタイユはそれ程大きくかけ離れた存在ではなかったはずである。ところがシュルレアリスム運動の中でお互いを知り関わることになって、その違いについて強く意識することになり、それは行動に移されることになった。この行動において多くは政治的なものが関与しているということになるだろう。ただ我々の関心はそこにはない。あくまでシュルレアリスムという文学芸術の活動の中においてと限定することになる。そのために我々は比較考察の対象を『ナジャ』と『眼球譚』『マダム・エドワルダ』として論考を進めるのである。そして最終的な目的としてあるのは、『ナジャ』の新たな読解ということであり、それを可能にするためにバタイユを持ち出してきたということなのである。

## 第一部 状況理解と座標軸の設定

### 第一章 ブルトン・バタイユ論争

バタイユは今では20世紀を代表する思想家の一人として捉えられているが、従前ならばブルトン・バタイユ論争の一方の当事者として捉えられていたように思われる。少なくとも論争を通してバタイユの名前を知るという状況だったと思われる。我々はここにおいてこの論争を概

観して、結局のところどちらが正しかったのかを判断しようというわけではない。そもそも様々な研究書をひもといてみれば、それぞれの主張について説明し考察を加えることはあっても、最終的にどちらが正しかったのかについては言及していないというか、そもそもそのこと自体問題になっていないように思われる。吉田裕の指摘によると（吉田 p.468）、バタイユはロジェ・カイヨワと憎み合っていたというピエール・クロソフスキーの証言があって<sup>3)</sup>、バタイユはそういう傾向のある人なのかもしれないという思いを我々に抱かせるが、ここにおいてもどちらが正しいという観点は存在していない。我々がここでこの論争について言及しておきたいのは、そもそもの出発点がブルトンとバタイユの二人の違いにあるのではないかと認識することなのである。もちろんそこにおいてどちらが正しいという判断はあり得ない。このような前提で我々はブルトン・バタイユ論争を見ていくことにしよう。バタイユは古文書学校を卒業した後国立図書館に勤務しているが、そこの同僚からミシェル・レリス、またそのレリスを通してシュルレアリスムの画家であるアンドレ・マソンとも知り合うことになる。ここからシュルレアリスムとの繋がりが生じてくると考えられるが、結びつきというのはそれ程強いものではない。レリスと知り合った頃はちょうどブルトンの『シュルレアリスム宣言』が出た頃であり、レリスからその『宣言』を渡されたバタイユは好意的ではない態度を示す。吉田裕によると次のように表現されている。「既成の文学や思想の枠を、また理性や意識の枠を超えて無意識、夢などの探究に向かおうとするシュルレアリスムの運動はバタイユにとって魅力的だったことは間違いない。だが彼はそれに加わることができず、排除されているという思いを抱く。」（吉田 p.13）

バタイユの中にある通常は表現できないものを表現しようとする意欲はまさにシュルレアリスムのであって、本質的には共通するものがあるはずだが、実際にはどうも微妙な位置関係にあったようだ。1925年にレリスはバタイユをシュルレアリスム運動に関わらせようとし、その過程でブルトンとも出会うことになるのだが、ブルトンはバタイユをシュルレアリスム運動に加わらせることはなかったのだ。「ブルトンは最初からバタイユとの間に相容れないものを感じ取っていたようだ。」（吉田 p.13）

ブルトンとバタイユの間に考え方の違いがあるのは認めるとしても、結局のところはこれに尽きるのではないか。それでもシュルレアリスム運動から完全に切り離されてしまったというわけではなく、シュルレアリスム運動について今後どうしていくべきかについてのアンケートがバタイユにも送られてきていて、バタイユはそれに対して「イデアリストの糞つたれどもが多すぎる」（吉田 p.30）と答えている。これは物質よりも観念を先行させるような運動には加担できないとするバタイユの考えを如実に示していて、これはよく理解できる。この時点で政治的な動きともからんでブルトンに反対する活動も現われ始め、それがバタイユを中心とする『ドキュマン』という雑誌が刊行されることへと発展する。これに対してブルトンは『シュルレアリスム宣言』とは違って明らかに論争的な書である『シュルレアリスム第二宣言』を出すことになる。もっとも『シュルレアリスム第二宣言』が発表された『シュルレアリスム革命』誌も『ドキュマン』誌もその後廃刊されてしまうことで、この論争は事実上終止符を打ったと考えていいだろう。ただそれは当時公表されることがなかったという事情によるもので、現在我々が読むことのできる未刊行のバタイユのブルトン批判の書をここで検討することができ

る。それは「老練なもぐらと超人および超現実主義者なる言葉に含まれる超という接頭辞について」と「D. A. F. ド・サドの使用価値」と題された文章である。内容は後で検討するとして、その語調はいかにブルトンに対する反発が強いとはいえ、罵詈雑言といった調子である。これでは折り合うことは無理だろうと思わせるが、内容的に見れば、ブルトンが自らの考えをヘーゲルの体系から出てきたものだと思わせ、唯物論が評価されているにも拘らず、精神が主たるものとして機能している点をバタイユは批判する。どちらの立場につくかということではなく、この批判は当を得ていると思われるし、ブルトンとバタイユの違いは結局のところここに収束されるのだ。またバタイユがここまでシュルレアリスムもしくはブルトン批判を展開するのは、そこにバタイユにとって重要と思われる問題が提示されているからだ。バタイユはシュルレアリスムを次のように捉えるのだ。「シュルレアリスムは低いものの価値（無意識、性欲、卑猥な言語など）をもたらし、それだけでも他のものからはっきりと区別されるのだが、問題はこれらの価値を最も非物質的な価値に結びつけることで、それらに卓越的な性格を与えているという点である。」（吉田 p.37）

低次と思われる物質的なものに着目するという点においてはブルトンとバタイユも共通していて、この点はバタイユもシュルレアリスムを評価するということになる。問題はその後なのだ。ブルトンはその物質的なものに対して、高次の精神的なものを設定するのだ。この点をバタイユは批判していて、この高次の精神的なものは一見好ましいように思えても結局のところ支配に繋がるのだ。更に問題点を指摘するなら、低次の物質的なものから離れることによって、高次の精神的なものは根拠を失うということである。吉田裕の指摘によれば「こうして設けられる距離はともかくかつて持っていた自分の存在の根拠を離脱することで獲得されたのであってそのためにどうしても不安を与えるものとなる。」（吉田 p.38）

このようなアイデア化に対抗すべく持ち出してきたのがサドであって、まさにバタイユはそこに「サドの使用価値」を認めるのである。全てを体系化しようとしたヘーゲルでさえも語ることがためらった部分について言及しているのがサドであって、サドを語ることなしに全てを語ることにはできないとバタイユは考えるのである。この点についてもバタイユは正当であると思われる。この時点において全てを理解していたわけではないバタイユにしても、次のように指摘しているのだ。「暴力的な形での死、流血、突然の大惨事とそれに続くひどい苦痛の叫び、不変に思えるものの恐ろしい急激な変化、高められていたもののひどい腐敗に至るまでの墮落といったような自然の力との深い共謀を抜きにして、議論の余地なく雷鳴のようなそして急流のような自然の、サド的な理解を抜きにして、革命的なことはあり得ないし、吐き気を催させるユートピア的な感傷癖しかない。」（GBII p.67）

当時少数の愛好家のみによって読まれていたサドに着目したという点で、考え方捉え方の違いはあってもブルトンとバタイユには共通したものがあつたのである。その後政治的文書である1935年の「コントロール・アタック」においてブルトンとバタイユは他の人物たちとともに署名しているのであり、一時的にせよ立場上の合意は出来ているように見える。またバタイユ自身後年自分の表現が過激であつたと反省の弁を述べてもいるのであるが、ブルトンとバタイユの問題についてはこの論争の時期に発表された文献に注目することが最も有意義であるように思



われる。実際ブルトンはバタイユの批判に対して『シュルレアリスム第二宣言』を著しているが、その中でブルトンは「私はシュルレアリスムの深く、真の隠蔽を要求する（以上全て大文字）。／私は、この分野については、絶対的な厳格さの権利を主張する。世間への譲歩も赦免もない。恐ろしい態度決定（下線原文）。／小鳥たちに呪われたパン（下線原文）を与えているような者たちを打倒せよ。」（PI pp.821-822）と記していて、正否はともかくとしてバタイユの批判する通りになっているのだ。

## 第二章 依拠すべきものとしてのラカンの「カントとサド」

ブルトンにとってもバタイユにとっても拠り所とすべきサドであるが、一般には快楽と悪徳に満ちた反社会的な書となっている。とはいえフランスではプレイアード版に収録されているくらいであるから、その価値は高く評価されていると言っていい。内容的には墮落と放蕩の繰り返しであり、読む者にとっては退屈であると思う者も少なくないであろう。表面的な内容にも拘らずこれだけ読まれるべき書物として見なされているのは、そこにサド自身の明確な思想が根底に存在しているからで、これは何も我々が深読みするまでもなく、例えば『閨房哲学』の冒頭には「享楽主義者たちへ」と題して次のように書かれている。「老若男女の享楽主義者たちよ、私がこの作品を提供するのはあなたたちに対してだけだ。この作品の原理原則に没頭せよ、それらはあなたたちの道楽を助長するのだ、そしてこれらの道楽というのは、肉体的欲望がなく卑屈な道徳家たちがあなたたちを怖がらせるものだが、自然が人間に対して持っている見解に人間を到達させるために使っている手段にすぎないのだ。これらの甘美な道楽だけに耳を傾けよ。それらの器官はあなたたちを幸福に導くに違いない唯一のものなのである。」（PB p.3）

つまりサドは単なる官能小説の作者ではないのであって、カントがその倫理学を考える上において視座に据えた存在なのである。カントにとって何が道徳的に善であるかを問うた時、ただ単に自分がそうありたいという主観的判断ではなく、普遍的立法の原理として、つまりは他の人みんなが善と考えるように行動せよというわけである。しかしこれは実際的には難しい問題となる。例えば人類の進歩は全ての人が認める命題であったとしても、人類の進歩のために経済の発展を推進するかあるいはそのために生じる環境破壊のために経済の発展を疑問視するかによって立場は分かれる。これはそもそも何に価値を置くかというイデオロギーの問題であって、実際には多数決の原理ということで民主主義的に処理されてしまうことになる。このような実際面を別にしても、理念的にせよ普遍的原理として一つにまとめることができるかという問題がある。普遍的原理の前提としてある他者の存在にしても、カントの思い描く理想社会にとって人間の本性として認めざるを得ない悪の要素についてどう克服していくべきなのかということである。サドの言うように悪の発露がその個人にとっての幸福に繋がるというのであれば、そもそもカントの言っている道徳法則は矛盾してしまうだろう。ここにおいてカントとサドは共に考察すべき対象となるのである。つまりカントにあっては人間の本性に悪があることを認めるとしても、それを克服すべきものとして道徳法則が存在するのであるが、サドにしてみればこの人間の本性は打ち消し難いものであって、そこから出発するとともにそこから

離れることができないものなのである。従ってカントの言う人間の本性の克服は不可能であり、道徳法則を導き出すはずの人間の本性なるものは存在しないということになる。この点についてモニク・ダヴィーメナールは『普遍的なものの構築』において次のように述べている。「カント的な人間学はサド的な人間学ではない、たとえ両者が主体によって感じられる苦しみが道徳法則との関係において構成する役割を持っていることを認めているとしてもである。サドが人権哲学において考えられていない点を指し示しているのが何においてかを理解するのはカント的な法則や物自体における対象を追跡することによってではないのである。」(CU p.52)

「カントとサドの共通点は、我らの二人の思想家において、連続した無条件性と普遍性と名付け得る、二層におけるこの普遍性の構成なのである。サドにおいては、連続した普遍性はカントにおけるよりもまずより単純であると思われる、何故ならそれは感知し得る行為の種類と道徳的な人間の種類の間の違いを伴わないからである。」(CU pp.58-59)

つまり人間の本性という言葉を用いても、カントとサドでは対照的な意味内容が示されるということである。ここにおいてカントはサドの言う人間の本性は悪だとする考えに関心を持つが、サドはカントの言う道徳法則に関心を持っていないというのではない。むしろサドはその点について自覚的であって、道徳を生み出そうとする人間の本性を打ち砕くことに喜びを見出すのである。つまりカントとサドは人間の本性について表と裏を形成しているのだ。ここにおいて更に問題となってくるのは、サドの言う快感を形成するものが本来の人間の本性に根差した性的なものなのか、あるいはカントの言う人間の本性が生み出す道徳法則を侵犯することで得られる意識的なものなのかということである。確かにいずれの場合においても暴力の対象となる他者は必要なのであるが、前者の場合相手は機械もしくは装置のようなものであって、肝心なものはあくまで自分の側の意識なのである。ところが後者の場合だと他者の意識、それも道徳法則を生み出すことが可能な本性を持った存在が前提でなければならない。ここに明らかな矛盾が存在する。つまり人間の本性は悪であるということで正当化していた快楽の根拠が、道徳法則もしくはそれを生み出す人間の本性にあるということなのである。この点についてサドは自覚的であるか。恐らくサド以上に自覚的であったのがバタイユであって、バタイユが魅せられたという写真には阿片を飲まされた上で徐々に処刑されていく中国人には苦痛ではなく快感すら見受けられるという点を指摘しているし、官能的な快楽の極地は死であると主張するなど、サドの考えを徹底させたかに見える。ただここにおいて問題なのは、快楽を感じる主体が苦痛を受ける側に変わっていること、快楽があくまで肉体的次元に留まっていることなど、これまでのカントとサドの対比において考えられてきた人間の本性の問題と同列に論じることのできない部分がある。ここでバタイユを持ち出してくることの意義は、バタイユは性的な快感の前提にはまず禁止があるということ認識していた点にある。バタイユは次のように書いているのだ。「私の考えでは、性的無秩序は呪われている。この点について、見かけにも拘らず、私は今日優位に立っているように思われる風潮に反対である。私は性的禁止の忘却に解決法を見る人たちには属していない。私は人間的可能性はこれらの禁止次第であるとさえ思っている。この可能性というのを、我々はこれらの禁止なしには想像することができない(少なくとも我々はそれを想像することが実際不可能だろう)。」(GBIII pp.511-512)

ここにおいてサドにおいて指摘した道徳法則を前提とする考えが生きていることを見て取ることができる。つまりバタイユによってもこの矛盾は解消されていないということなのであるが、ラカンはこの点について一定の解釈を示している。それは道徳法則が欲望を生み出しているとする定言命法の理解である。しかしこれで問題は解決したのだろうか。自らが欲望の対象として犠牲になりたくないということから社会的秩序を求めることによって、快楽が生じたのであろうか。ある意味そうであるが、欲望とは常に既に存在しているのである。道徳法則はそれを補完するものにすぎない。あるいはこうも言えるだろう。欲望は道徳法則によって実体的なものとなったと理解することである。つまりあくまで個人的領域にすぎなかったものが、道徳法則によって万人に受け入れられるものとして存在することになるのである。欲望というそれ自体においては満たされていないものが、つまり満たされたならば消失してしまうからであるが、それが道徳法則によって常に存在するものとして捉えられることになるのである。そしてこのように欲望を常に目標に向かって生じさせるものがラカンの言う欲動なのである。ここまで行き着いたならば、解決を見出すことはほぼ不可能である。我々にとって可能であるのは、ラカンが提示したカントとサドの対立もしくはカントはサドに依拠するとともにサドもカントに依拠しているという関係に自覚的であることだ。ただしこれはあくまで我々がこの問題について袋小路にいることを逆に示しているのであり、この袋小路から抜け出すためには別の方策を考えなければならないし、この時点においてバタイユが批判したブルトンのシュルレアリスムにおける観念先行と言われるイデアリズムを再検討することが必要になってくるだろう。これが我々がブルトンとバタイユを比較考察することの意味であり目的でもあるのだ。

## 第二部 ブルトンとバタイユの比較考察の個々の事例

### 第三章 眼と視線

まずバタイユの『眼球譚』であるが、原題はHistoire de l'œilで要するに「目の話」もしくは「目の物語」として捉えられるものである。既に指摘したようにこの『眼球譚』にはいくつかの稿があって、我々は初稿と改訂稿を参照することになるのであるが、表現の仕方や内容については多少の違いが見受けられる。本論考においてはこのテキストの異同が問題ではないので、適宜二つのテキストを参照しながら総合的に捉えていくことにしよう。端的に言ってしまうえば球状のものに性的嗜好を持つシモーヌという女性の話として捉えることができるだろう。『眼球譚』の第一部、これがほぼ全体を占めているが、十三の章に分かれていて、その中には「猫の眼」「死女の見開いた眼」「闘牛士の眼」というように「眼」が題名の中に入っている章が三つある。また題名の中に「眼」が入っていない章において眼について語られることもあり、題名についてはそれ程重要ではないだろう。このシモーヌがまだ少女の頃において、遊びといっても大人しいもので、例えば球状のものとしての玉子で遊ぶ箇所がある。「それでも彼女はやがてトイレの便槽の中に玉子、沈む固い玉子や沈む程度を調整するために中を飲み込んで多かれ少なかれ空になった玉子を私に投げ入れさせることに喜びを感じた。彼女はこれらの玉子を見つめるために長い間座っていた。次に彼女は彼女の尻の下広げた腿の間にそれらを見るために便座の上に座らせてもらって、最後は私に水洗の水を流させていた。」(GBI p.36)



この玉子を眼で見るといふところが数頁後でイタリック体で書かれていることから、著者の中では玉子＝目玉という図式が出来上がり、それ以後は玉子よりも目玉に移した観がテキスト上では見受けられる。そのきっかけとなるのが次の出来事である。「結局ある日、六時の傾いた太陽が浴室の内部を直接照らしていた時間に、半分飲まれた玉子が突然水で満たされ奇妙な音とともに一杯になり我々の眼の前で沈没したのだった、この出来事はシモーヌにとって非常に奇妙な意味を持っていたので彼女は身を伸ばしいわば彼女の唇で私の左目を吸いながら長い間楽しんだ。」(GBI pp.37-38)

この玉子から目玉への移行は同じように球状であるというか、目玉は玉子と同じ形をしているからというものである。テキストにおいては次のように書かれている。「目玉の形は彼女によればまた玉子のそれであった。」(GBI p.38)

玉子＝目玉という図式が成立した後どうなったかについては、中断があるということになるだろう。恐らくはまだ少女であったということも関係しているかもしれない。しかしそれは最終的に迎えるこの目玉の物語のクライマックスまでの幕間のようなものである。作者は次のように書いているのだ。「しかし似たようなことは何もそれ以来我々の間では起こらなかったし、一つの例外を除いて (下線原文) 我々の会話の中で玉子のことが問題になることは最早一度もなかったとここで言うておかなければならない。しかしながら偶然にせよ我々が一つかいくつかのそれを仮に見かけたとしても我々は眼の無言の怪しげな問いかけを伴って、お互いに、赤面することなしに見つめ合うことができないでいた。／更にこの物語の最後でわかるだろうがこの問いかけは限りなく答えのないままでなければならなかったことそしてとりわけこの予期せぬ答えは我々の玉子を使った奇妙な楽しみの中で我々の知らない間に我々の前で広がっている虚空の広大さを推し測るために必要だということである。」(GBI p.39)

このあたりまでは玉子＝目玉の図式はシモーヌについて成立し、「私」であるバタイユはただの傍観者であったのである。ところが八章に当たる「死女の見開いた眼」あたりから、バタイユについてもこの図式が適用されるかのような表現が出てくる。「空の頂点で開かれ見たところ無限の広がりの中でまばゆくなったアンモニアの蒸気によって合成されたこの亀裂——蒸気が静けさのまった大中の雄鶏の叫びのように不条理にも分裂する空虚な空間の中で——破裂した玉子、目玉あるは目をくらまされ重たげに石に貼り付いた私自身の頭蓋骨がそこから果てしなく対称的なイメージを送り返していた。」(GBI pp.44-45)

シモーヌとバタイユは一体化しているので嗜好が乗り移ってしまったということか、あるいは物語の進行上バタイユにもこの図式を提供しておく必要があったのか。この物語は、二人がマドリッドの闘牛場で牛に頭を突き付けられた闘牛士の眼球が出てしまうという事故更にはシモーヌが懺悔をした相手の司祭の眼球を抉り出すという残酷な場面に到達することで終結し、この物語が何故『眼球譚』として語られることになったのかが理解される。先程指摘したバタイユにおける玉子＝目玉の図式は、旧稿の第一部においてはそれ程問題ではなく見過ごしてしまっても理解可能であるが、旧稿の第二部もしくは改訂稿においてはこのあたりが明確に語られることになる。つまり後日談ということになるのであるが、バタイユにとって目玉の問題は重要な意味を持つようになるのである。「私は、それ以来、その詳細において教会の場面、特

に目玉の引き抜きを想像していた。私の実際の人生と場面との関係に気付いて、私は実際に立ち会った——日付も名前も正確で、ヘミングウェイは彼の本の中で何度も繰り返してそれに言及している——有名な闘牛の物語にそれを結びつけた、私はまずいかなる比較もしなかったが、グラネロの死を語りながら、私は最後には途方にくれていた。目玉の引き抜きは自由な作り話ではなかったが（私が見た唯一の死亡事故の間に）私の眼の前で実際の人間が受けた明確な怪我の作り上げた人物への転換だったのだ。私の記憶がその痕跡を留めていた最も目立った二つのイメージは、私が最大の猥褻さを探し求めていた以上、見分けられない形でそこから出ていたのだ。」(GBI pp.606-607, HO p.118 全文イタリック体)

それでは玉子＝目玉というよりも目玉についての執着はこの出来事に端を発するののかというとそうではなく、バタイユ自身の父親の問題とも絡んできて、つまり父親の目玉から玉子を連想していたという実体験に基づいているのだ<sup>4)</sup>。そして更に盲目で狂気の発作も起こしていた自分の父親が自分の妻、バタイユの母親の不倫を疑う言葉を発するようになったことが『眼球譚』を生み出しているという成立過程が語られることになる。つまり「この言い回しは、厳格な教育の効果を失わせ、ぞっとするような哄笑の中で、私の人生と私の思考の中でその等価物を見出すべく無意識に受けた揺るがない義務感を、私に残したのだ。これが恐らく『目玉の話』を解き明かしてくれる。」(GBI p.607, HO p.120)

ここにおいて旧稿と改訂稿の違いは明らかである。旧稿においては「目玉の物語」というのはシモーヌにとってのものであり、バタイユは傍観者であり、シモーヌの行状を語る報告者である。シモーヌには球状のものに対する性的嗜好があり、少女の頃は玉子であったものが、大人の女性となるにつれて目玉に対する嗜好へと変わってきたということである。ところが改訂稿においてはあくまでバタイユが主体であり、バタイユが語る中でシモーヌの嗜好も一つの症例として語られることになる。ただバタイユにとって目玉は性的嗜好の対象というわけではなく、父親のイメージが根本にあり、それを自分の中でどう処理していくかという問題となる。恐らくは精神的に処理される必要があり、バタイユにとっては小説を書くことが治療に当たると考えられるだろう。従って性的嗜好が扱われているからといって単なる官能小説ではないことは、これをもってしても明らかである。バタイユにとって目玉が打ち消し難いイメージとしてあり、ただそれは性的嗜好の対象ではないということから一つのオブジェとして捉えることが可能だろう。従ってここにおいて旧稿であれ改訂稿であれ目玉というのは本来の機能から大きく離れて別の存在形態をとることになり、あくまで物として扱われているという点を指摘することができるだろう。これに対してブルトンの『ナジャ』であるが、このテキストにおいてもナジャの眼が問題となってくる。まずナジャの物語の冒頭でブルトンはナジャと出会うのであるが、その箇所は次のようなものである。「突然、彼女が恐らくまだ私から十歩くらいのところにいる時に、逆の方からやって来て、私は一人の若い女性を見る、非常にみすばらしい身なりをしていて、彼女の方もまた、私を見るか見たかだ。」(PI p.683)

厳密に言ってブルトンとナジャのどちらが先に相手を見たかについてはわからないし、それはどうでもいいことだ。ブルトンとナジャはお互いに見る見られるという関係にある。またこの後ブルトンはナジャの眼に注目する。「眼から始めたが、終える時間がなかった誰かのよう、

奇妙な化粧をしているが、眼の縁は金髪的女性にしてはあまりにも黒い。縁であって、全くまぶたではない」(PI p.683)。

これは眼もしくはその周辺についての物理的レベルでの言及ということになるが、人相容貌のレベルであって、いわば人柄を想起させるものである。従って眼そのものが問題になっているわけではないのだ。ところがナジャの物語の終盤10月12日の日付がある後の記述で、恐らくは10月13日の朝だと思われるが、ナジャの眼が意味を持った存在として記述されるのである。「私は朝計り知れぬ希望のはばたきが恐怖のそれである別の物音とほとんど区別がつかない世界の上に彼女の羊歯の眼が開かれる(下線原文)のを見たし、この世界では、私は依然として眼が閉じられるのしか見たことがなかったのだ。」(PI p.714, p.716)

「彼女の羊歯の眼」はテキストにおいて文言だけではなく、写真としても挿入されている。この時ナジャはある種の視線を持った主体として、ブルトンに対して。更にブルトンはナジャを理解する上で役立つと思われるナジャの言葉やデッサンを付け加えるのであるが、その中に次のようなものがある。「ナジャは私のために《愛人たちの花》という素晴らしい花を考え出した。この花が彼女に現われ彼女がかなりの不器用さでそれを再現しようと試みているのを私が見たのは田舎での昼食の間である。それは後でデッサンを改良し二つのまなざしに違った表現を与えるために何度も繰り返して彼女の記憶によみがえった。我々が一緒に過ごした時間が位置付けられなければならないのは何よりもこの印のもとでありそれはナジャに他の全てのものの鍵を与えた図形で表わした象徴であり続ける。」(PI p.719, p.721)

ナジャはブルトンに愛されることによってヘーゲルの言う主従関係から脱し、お互いを一個の主体として認め合うことのできる存在となったということである。ここにおいて眼とは視線を持つ、つまりは視覚的器官を持つ主体を表わしていることが明らかだろう。

#### 第四章 シモーヌとナジャ

『眼球譚』においてシモーヌはどのような存在であったのか。語り手であり登場人物であるバタイユとは親密な関係にあったことがわかる<sup>5)</sup>。しかしこれは恋人同士というようなものではなく、どちらかと言えば親類のようなものと言えるだろう。後に二人は関係を持つことになるのだが、「我々は似たような瞬間でしかほとんどじっと見つめ合うことがないのは本当だ。」(GBI p.15)とあるように、心の中を打ち明けるようなものではない。そもそもバタイユは小説を書くにあたってヘミングウェイの感情を表現しない手法を好意的に捉えていて、いわゆるフランスの心理小説とは違ったものとなっている。そのためシモーヌとバタイユがお互いどう思っていたのかは明らかではないが、テキストを読む限り、シモーヌの性的奔放さに付き従ってよき相棒となっていたのがバタイユであると考えられる。ただシモーヌは全てを理解した存在というわけではなく、大人の女性となってからはイギリス人のエドモンド卿が性的指南役としての務めを果たしているように思われる。それでもシモーヌとバタイユの関係は変わらない。バタイユはシモーヌの欲望を理解し、自らの欲望を発揮させるのだ。ここにおいてシモーヌの欲望＝バタイユの欲望という図式が出来上がるが、ラカンも言うように欲望とは他者の欲望であるのだ。通常は他者の欲望が何であるかを理解できずにいる。これが存在論的な不確定性と

いう不安をもたらすのであるが、バタイユはシモーヌが何を望んでいるかを知っている、つまりバタイユは自分自身をシモーヌの欲望の協力者として位置付けるのである。従ってバタイユの欲望は、シモーヌとの関係において同時に充足されることはない。『眼球譚』のテキストにおいては旧稿では第二部として、改訂稿では最終章として記されているのであるが、バタイユの欲望の充足はいわば回想の中にあるのだ。仮に関係を持つことだけに欲望の充足を図るのであれば、別にシモーヌでなくてもよいのである。バタイユはシモーヌの欲望を理解し、その上で協力者としての務めを果たしているということで、あくまで他者の欲望を生きているのである。この意味でシモーヌはバタイユの欲望の対象ではない。この『眼球譚』の続篇の腹案がバタイユによって語られているが<sup>6)</sup>、そこにあるのはシモーヌの末路である。シモーヌの放蕩については、結局のところ意味のない繰り返しにすぎないという指摘をすることが可能であるし、小説を離れて俗世間的な常識に従うならこのままで済むわけではないということになる。「次第にひどくなる放蕩の15年後シモーヌは拷問収容所の中に行くことになる。しかし間違っである。刑罰の物語、涙、不幸の愚かさ、セビリアの教会の信心家たちの生命を引き延ばしながら、血の気のない女性によって励まされ、もう少しで回心するところにいるシモーヌ。彼女は那時35歳である。収容所に入る時には美しかったが、老いが取り返しのつかない兆候で少しずつ彼女を冒す。女の死刑執行人と信心家との美しい場面。信心家とシモーヌは死ぬ程打たれ、シモーヌは誘惑から逃れる。彼女は愛を交わすように死ぬが、(清らかな)純粹さと死の愚かさ(下線原文)、気持ちの高ぶりと臨終が彼女を美化する。死刑執行人は彼女を殴るが、彼女は最期の務めに没頭し、肉体にも無関心であり、信心家の言葉にも無関心である。これは少しも官能的な喜びではなく、もっとそれ以上のものである。しかし袋小路である。これはマゾヒズムでもないし、心の底から、この高揚は想像力がそれを表現し得る以上に大きなものであり、全てを超越している。しかしそれを融合させているのは孤独と意味の不在である。」(GBI p.685)

ここには官能的喜びの極致は死であるとするバタイユの思想が見受けられるが、問題となるのは15年の放蕩生活であり、バタイユ自身関与した部分を除けば語られることはないであろう。本人から伝え聞く話などで構成することもない。それはバタイユ自身が関与せず、他者の欲望を自らの欲望としていないためである。むしろバタイユにとって関心があるのは、シモーヌの感じる苦痛の方なのである。この時バタイユが経験するのは想像された苦痛であって、実際に拷問を受けているわけではないから実際の苦痛ではない。しかしこの想像された苦痛は神の実在という証明と同様の様相を呈する。つまり実感していない苦痛を想像し、それをいかに克服するか、そこに新たな意味をどのようにして付け加えていくのかという論理となるのである。その苦痛は実際には存在していないにも拘らず常にバタイユにつきまとい、ラカンの言う現実的なものとなるのである。従ってここにおいてシモーヌは確かにバタイユにとって同好の士であり、仲間として捉えられる存在であり、その仲間が老いて拷問収容所にいるという事態には心痛めるということがあったであろうが、バタイユにとってシモーヌとの現実的な関係というものは恐らくほとんど意味がなく、シモーヌを失うことは何ら問題ではないのだ。それは次のように考えることがバタイユの論理に叶うからである。つまりシモーヌとの関係というのは既にバタイユの回想の中にあって、シモーヌという生身の存在はバタイユの回想の中に居続ける



ための現実的なものにすぎないのである。この現実的なものを新たな形で現実に体験したいとバタイユが思うならば、それは死を待ち望むという形で実現されるであろうと思われる。次にブルトンに関して言うなら、ナジャとはいかなる存在であるのか。『眼球譚』においてはシモースが放蕩生活の末拷問収容所で死んでしまうという点に言及したところであるので、ここにおいて我々はナジャがヴォークリューズの精神病院に入れられてしまったという時点から逆に見ていくことにしよう。『ナジャ』のテキストには書かれていないことであるが、マルグリット・ボネの研究によれば、ナジャは精神病院に入った後一度も外に出ることはなく死んでしまったということである。ブルトンは一度も見舞いに訪れることはなかったということだ。つまり逆から見ていく出発点とは、精神病院に入った時点で消えてしまったナジャということになる。それではこの消滅することに向かって、ナジャはどのように存在していたのか。ナジャの物語の冒頭において「私とは誰か。」(PI p.647)と問い、そのことは必然的に「本当のナジャとは誰なのか」(PI p.716)という問いへと変化するのであるが、この問いに対する答えがナジャの消滅ということであるなら、当初の問いに関する対象であるナジャの主体化は決して完成しないということなのだ。このことによってナジャがラカンの言う対象aとして機能していることが明らかとなる。ブルトンはナジャについて様々な考察を加えるわけであるが、最終的な結論というものは下されない。ナジャという対象、つまり即自的な存在は厳にあるとしても、ナジャとは何かという問いに対する答えは抽象的で、存在の更に向こうを目指しているのである。仮にナジャがブルトンの身近な存在であり続けるなら、ナジャはブルトンにとってどのような存在であるかは、まさに相互的な作用によって、言い換えるなら交換の論理によって現実的に規定されるだろう。ところがナジャは消滅してしまうのであるから、ブルトンにしても手に入れたかに思われるものも喪失してしまうことになる。ただこれをヘーゲルの精神に関する弁証法で見直してみるとどうなるか。実際にブルトンとナジャとが会っていた時点で、ヘーゲルの言う主従関係が成立していたのである。例えば10月13日の時点で別れるかどうかは全て自分次第であるとブルトンは明らかにするのであるから、どのような関係にあるかは明らかである。しかしナジャが精神病院に入院させられてしまうという外的要因にせよ、ナジャがブルトンの前から消え去ってしまったという事態を受けて、つまりブルトンは本意ではないにせよナジャを差し出すことによって主体化を可能にするのである。それは現実的には変わったところのある女性を、『ナジャ』という小説を執筆するという過程を経ることによって、シュルレアリスム精神の具現化された存在として提示することになり、そのことでブルトンは当時の状況においては指導的シュルレアリストという立場を得るのである。ここにおいて『ナジャ』というテキストの存在は重要であって、ただ単にナジャを失ってしまったというだけでは、交換の論理で言うとき引き換えるものが何もなくなってしまうということなのである。ナジャは依然として生存はしていても、社会の内部に存在していないのであるが、『ナジャ』というテキストにおいて抽象的に存在し、またそれはブルトンの所有するものであるから、ブルトンは交換することのできるものを獲得したのだ。ここにおいてブルトンはシュルレアリストとしての主体性を手に入れることになるのだ。シュルレアリスムという芸術上の理念が、ブルトンという人物に置き換えられるのである。そしてこの過程においてシュルレアリスム精神の具現化された存在と



して、ナジャがその効用を受け取り強大になるのだ。ところがヘーゲルの言う弁証法の頂点、つまりブルトンにとって私の考えるところがシュルレアリスムであるとする立場は、結局のところ、交換すべきものがない地点にまで到達すると、全てを否定することになるのだ。確かにブルトンには『シュルレアリスム宣言』があり、その立場には理論的根拠があったと言えるのであるが、シュルレアリスムの法王と言われたブルトンの立場は、交換するものが最早ないことによってそのバランスを失うことになるのだ。その一端がバタイユとの論争として現われてくるのである。しかしこのようなバランスの崩壊とそれに伴う打撃によって、ブルトンはその立場を失うかということそうではない。ブルトンは何も交換することができないというその立場によって、シュルレアリスムがいかなる方向を目指すかに自覚的でありさえすればいいのである。ブルトンは『シュルレアリスム第二宣言』において次のように書いている。「シュルレアリスムへの信頼はしかるべき場所に位置されていないという唯一の理由のために、良かれ悪しかれ存在し得ないのだ。感覚的な世界においても、顕著にこの世界の外においても、自然の要求や高次な気まぐれを持った我々の存在を推奨する精神的な結合の存続においても、我々の行きずりの客を準備する「精神」が持ち得る興味においてもない。更に尚、言うまでもないが、シュルレアリスムに信頼を置くことから始めた人々の変わりやすい能力においてもである。」(PI p.787)

ここにおいてブルトンはカント的な自己を確信する立場へと移行するのである。つまり何かを否定することによって主体性を確立するのではなく、自分自身の中に確信できるものを形成するということなのである。とは言いながらも根拠なく自己を確信するというのではなく、カントの言う普遍的なものによって支えられていなければならない。この時私は誰であるかとする自己同一性の概念についても変更が迫られることになる。個々に分割された主体間の中で解決を求めようとしても無駄なのである。そこにおいて見出されるのは自らの欲望を知るために他者に関与するということであり、ただその限りのことなのである。他者と関わることによって自らの欲望を知ることができるのではないかという期待は希望をもたらす。しかし欲望の何たるかを知ることができても、それを充足させることはできないという意味で、それは袋小路に陥ることになる。ヘーゲルが行為の概念において言及しているように、このような試みが必然的に失敗するということが最終的な結論なのではない。ブルトンが自己同一性を明らかにするために、ナジャを対象として捉えたことが失敗であったことが問題なのではない。むしろ完全に合致したと見る気味の悪さやその錯覚こそ失敗と言うべきなのである。つまり失敗することでブルトンは生き延びることができたのである。失敗することこそブルトンの目的だったのである。しかしこれが可能になるためには、前提としてもしくは言い方を変えるなら構造的に、我々の力の及ばない大きなからくりのようなものが存在していなければならない。例えばそれは個々の利益の追求が国家の経済の成長に繋がるというような経済原理のようなものである。ここにおいて各個人は自らの利益の追求を目的としていても、国家は国民の利益の追求を目的とはしていないということである。物を売り買いすることによって利益を得ていた各個人は、国家にその利益を提供していたということなのである。従ってブルトンがナジャをいわば利用して自己同一性を明らかにしようとしたことについて、結局それは失敗に終わり、ブルトンは

再度自己同一性の追求を始めなければならないのであるが、この自己同一性追求の試みが成功であれ失敗であれ、それはどうでもいいとする神的な存在があり、それによってブルトンは利用されていると言うことができる。そしてこのことにブルトンは自覚的であったのであり、ブルトンは『ナジャ』の第一部つまりナジャの物語の始まる前段階において次のように書いているのだ。「重要なのは私がこの世でゆっくりとではあるが自分に見出していく個人的な素質は、私に固有のものだろうがまだ私にはもたらされていない漠然とした素質の探求からいかなる点でも私の気をそらせることはないということだ。私が私に認める好み、私が私に感じる共通性、私が受けている誘惑、私に起こり私にしか起こらない出来事、そうしたあらゆる種類のものを越えて、私に対してなされる動き、私だけが感じている感情、そうした多くのものを越えて、他の人たちと比べて、私の違いは何に起因するかでないにしても、何に存するか知ろうと努めている。他の全ての人たちの中にあって私はこの世に何をしにやって来たのかそして我が身でしかその運命を保証することができないような私はいかなる唯一の使命の担い手であるのか私が私に明らかにするのは私がこの違いを自覚するというまさにその点においてではないか。」(PI p.648)

## 第五章 否定的なものと現実的なもの

バタイユが『眼球譚』において性的快楽を否定する時、我々は意外に思える。バタイユの目指すところは「高尚で完璧に純粋な何か」(GBI p.45)を穢すことにあるのだ<sup>7)</sup>。このように全てのもの、特に「高尚で完璧に純粋な何か」を穢したいと思うのは、バタイユが愛した父親の姿が根底にあるからだ。特に目玉=玉子というイメージの図式が成立すること、それを小説の中ではシモーンを登場させ性的なイメージの中で処理することで、バタイユは決着をつけようとする。この点についてバタイユ自身『眼球譚』の中で次のように書いている。まず何故穢すのかについてだ。「今回私は基本的に、全く猥褻な (下線原文)、つまり最も破廉恥なイメージ、輝きもなく、常軌の逸脱もなくそれらを支えることのできない、まさに意識が限りなく上滑りするというイメージが一致する私の精神の深い領域を想定することでかくも異常な関係を説明していたかもしれない。」(GBI p.75)

ここでは玉子=目玉の図式が成立すること、そしてそのことはバタイユにとって精神的に奥深いものが関係しているのは理解できる。しかしそれは何故なのかについて、テキストでは行間を空けてはいるが、その直後に次のような文章が続くのである。「しかしこの意識の切断点、あるいはこう言ってよければ、性的逸脱の好みの場を明確にすることによって、別の種類のあの個人的な思い出が猥褻な創作の途中で現われていたいくつかの悲痛なイメージに急速に結合しにやって来た。」(GBI p.75)

ここにおいてバタイユの病身の父親が出てくるのであるが、盲目である父親の目玉はバタイユにとってまさに玉子のイメージだったのである。しかしバタイユにとって愛する父親の目玉は決して否定されるものではない。バタイユの発想は「高尚で完璧に純粋な何か」を穢すことによって、それらの存在をなくしてしまうということである。これは象徴化を経ることのない即物的な対応であると言えるだろう。例えば父親の目玉を想像するために玉子が嫌いになると

いうのではないのである。父親の目玉が死を連想させるという象徴的解釈を受け入れる余地がないのだ。むしろ逆に父親の目玉が現実的なものとして、象徴化を逃れる欲望として生産されることになるのだ。つまりここにおいて目玉は純粋な生の欲動を持った玉子として、破壊することのできないものとして登場するのだ。これを理解するためには、ラカンが『精神分析の四つの基本概念』の第十五章の終わりに書いているプラトンの『饗宴』におけるアリストファネスの寓話に基づいた自ら創作した神話を想起すればいいだろう。ここにあるのは小さな子ども *homme-lette* = オムレツ *omelette* という図式であり、玉子を使って出来るものなのである。「それは生のつまり不死の生の、抑えきれない生の、それがいかなる器官も必要としない生の、単純化され破壊できない生の純粋な本能としての、リビドーである。それは有性生殖の循環に委ねられているということで生物からまさに差し引かれているものなのである。そして人が対象aとして数え上げることができるのは代表例であり、等価物であり、全ての形式であるそれについてなのである。対象aはそれの見本であり、象徴でしかない。」(SXI p.180)

つまりここにおいて父親の目玉が否定されるものとしてではなく、玉子のイメージを持つことによって生の欲動として機能し、性的なイメージを持ち始めることが理解されるだろう。しかし何故目玉＝玉子と戯れるのがバタイユではなくてシモーヌなのか。それは『眼球譚』において発狂した父親がバタイユの母親が浮気をしているという妄想にとらわれ、それを言葉として発するという事態に至ることによって、バタイユはそれを現実的なものとして常に持ち続けることになる。つまり「私がいるあらゆる状況においてその等価物を絶え間なく見つけるという必要性がありそしてそれが『目玉の話』の大部分は説明しているものなのである。」(GBI p.77)

そのため性的イメージは父親ではなく、自分の母親＝女性へと転じるわけである。また付け加えておくと、『眼球譚』における目玉が勇敢な闘牛士のものであったり、神に仕える司祭のものであったりということにも注目すべきである。つまりここで言えることは球状のものであれば何でもいいということではもちろんなく、目玉であれば誰のでもいいというわけではないのだ。つまり誰の目玉であるのかということが問題となるのだ。そしてこのことは究極的には父親の目玉ということになる。このことによって『眼球譚』の成立を説明することができるのである。ただ我々にとって不可解であるのは、バタイユが象徴化を逃れているということなのである。そもそも父親の目玉を否定的なものとして捉え、その対極に「高尚で完璧に純粋な何か」を置くという前提に矛盾したものを感じる。バタイユにとって穢れたものなど存在しないという出発点なら理解できるが、バタイユにとってはそのあたりの差異が明確なのである。またその差異を即物的に解消してしまうという対応の仕方は、ブルトンとは対照的である。ブルトンにとっては『シュルレアリスム第二宣言』において明確にされているように、差異というかむしろ矛盾として感じられるものがそのようには捉えられなくなる精神の一点があると主張するのである。「あらゆる点から見て、生と死、現実と想像の産物、過去と未来、伝達可能なものと伝達不可能なもの、高い所と低い所が矛盾して感じ取られるのを止める精神のある一点が存在すると考えざるを得ない。」(PI p.781) あるいは「美と醜、真と偽、善と悪という不十分で、不合理な区別を無視したい欲望が生まれ維持されるのはまさに意味のないこれらの表現の吐き気を催させる興奮によってである。」(PI p.782)

ブルトンにとっても差異や矛盾は感じられないというのではなく、まさに前提として存在するのである。しかし対応がバタイユとは異なる。即物的なバタイユに対して、意識的なブルトンと表現することができるだろう。しかしこのことは気持ちの持ち様によって物事はいくらでも違って見えるという精神論的な対応ではない。『狂気的愛』に示されているように、この精神の一点とはまさに実体的なものなのである。それではこのような対応は『ナジャ』において、どのように現われているのであろうか。それは『ナジャ』のテキストの冒頭に現われる「私とは誰か。」(PI p.647) や10月4日の最後にブルトンがナジャに聞く「あなたは誰か。」(PI p.688)にあるように、問いの果たす役割として現われるのである。ブルトンとナジャが初めて出会った10月4日において、ナジャはブルトンに対して誰であるかを聞こうとする。テキストにはこう書かれている。「彼女は（これらの言葉の非常に狭い意味で）私が誰であるかを私に尋ねようとたった今考えていたところだ。」(PI p.686)

ここにおいて「私とは誰か」という問いはテキストにも記されているように「非常に狭い意味で」ということなのであるが、テキスト冒頭の「私とは誰か」とかブルトンがナジャに投げかける「あなたは誰か」という問いは、そのような狭い意味のものではない、いわば答えることのできない問いでもある。ナジャは「あなたは誰か」と聞かれて「私はさまよえる魂です。」(PI p.688)と答えているが、これも意図した答えとは言えないだろう。それではこの答えなき問いかけの果たす役割とは何か。それは問いかけでありながら答えを要求していないということから、ある種の答えを当然の如く要求する問題設定になっていないということである。既に答えがわかっている問いとは、求める答え以外の答えを認めない。そこにあるのは知の探求ではなく、ある種の暴力である。そう答えたくなくても答えざるを得ない問題設定になっているのだ。従って簡単には答えることのできない問い、仮に答えが返ってこなかったとしても成立してしまう問いとは、いかなる答えをも受け入れることが可能なのである。あるいは次のように言うことも可能であろう。ラカンの有名な「女性は男性の症候である」というテーゼに従うなら、ブルトンがナジャに対して発した問いかけとはナジャを欲望の対象として捉えるというメッセージであり、従ってナジャは男性つまりはブルトンの症候の体现者として存在することになる。このことはブルトンがナジャに向けての問いが、表面的に示されたナジャとはいかなる存在であるのかを問題にするのではなく、むしろいかなる存在であってもナジャという存在を受け入れるということを明らかにしている。ところがブルトンにとってナジャがシュルレアリスム精神の具現化というような象徴的存在であることを喪失し始め、ナジャの現実の姿に耐え切れなくなる時、つまりブルトンが症候を失う時、それを契機にしてナジャはただの変った女性であることを露呈してしまうのである。ブルトンが再度ナジャがいかなる存在であるかを問う時、そこには既に答えが用意されているのだ。つまり「次のうち誰が本当のナジャなのか、ある考古学者と一緒に、フォンテーヌブローの森の中を、私にはわからない石の遺跡を探しに、一晩中さまよったと私に断言している彼女なのか（中略）私はこのつもりで言っているのだが街中で、彼女にとって唯一の価値ある経験の場である、街中で、大いなるキマイラに導かれた全ての人間の問いかけの届くところにいることしか好まなかった絶えず靈感を受けそして靈感を与えている女性なのか、あるいは（何故それを認めないのか）時には、逮捕されてい



た（下線原文）彼女なのか、何故なら結局のところ他の人たちは彼女に声をかけることが自分には許されていると思っていたし、彼女には全ての女性の中で最も貧しくそして全ての女性の中で最悪に無防備な女性しか見ることができないでいたからなのだ。」(PI p.716)

この時ブルトンにとってシュルレアリスム精神の具現化と捉えられたナジャは消滅するのであって、ナジャの物語の最後においてあたかもナジャという女性は最初から存在しなかったかのように扱われるのは、この意味においては必然的だったのだ。つまり我々が捉えるような意味でのナジャはそれ自体では存在していない。つまり完全なシュルレアリスム的な実体としては存在していない。存在するとすれば、あるいは存在しているかのように見えるとすれば、ブルトンの症候としてのみなのである。しかしこの症候とは何なのか。ラカンの言う意味で理解するなら、ここにおいて症候と主体との関係は逆転してしまうだろう。つまりブルトンが症候を見失ってしまうなら、ブルトンがシュルレアリストとして拠って立ってきた根拠を同時に失ってしまうことになるのだ。従ってナジャがブルトンの症候であると主張することは、ブルトンは自らの症候であるナジャを通してのみシュルレアリストとして存在するのだということを意味しているのだ。要するにブルトンのシュルレアリストとしての存在は、その症候に根拠を求めている、症候によって存在させられているのだ。一方ナジャはブルトンの要求に応えるべく、シュルレアリスム精神の具現化として生きようとしているのではない。この意味でナジャはブルトンを通して生きているのではない。それが端的に現われたのが、10月5日の記述において示されるナジャの一人遊びであって、これに対してブルトンは「人はここでシュルレアリスムの憧れの極限、その最強の限界理念（下線原文）に触れるのではないか。」(PI p.690)と指摘するのだ。ブルトンなしでは生きていけないから別れることは何としても避けたいと懇願するナジャであるにも拘らず、ナジャの中にはブルトンを通して存在するのではない何かがある。つまりナジャがブルトンにとってシュルレアリスム精神の具現化された存在であるとするブルトンの症候として存在するのであれば、ナジャがブルトンに対して依存的で従属している限りはブルトンと別れたくない以上シュルレアリスム精神の具現化であり続ける必要がある。しかしナジャはそうにしないのだ。ナジャがブルトンとの出会いの後、ヒステリーの症状かと思われるが、いささか異常な言動を示すようになるのも、ブルトンに依存しつつもブルトンの要求を否認したいという思いの現われと解することができる。これに対する解決は、ナジャ自身意図したものではなかったとしても、ブルトンの症候を否定してしまうことなのである。つまりブルトンはナジャの中に最早シュルレアリスム精神の具現化を見ることができなとし、別れることを決意するとともに、シュルレアリスム精神の具現化された存在としてのナジャを消滅させるのに対して、ナジャはヴォークリューズの精神病院に入ることで、ブルトンの目の前から消え、社会の外部へと移ってしまうのである。ここにおいて示されているものは何か。ナジャとは整合性を持った一個の人物として捉えることができないために、ナジャの中においてブルトンの要求に応えるべくシュルレアリスム精神の具現化としての存在と、それを否認するもしくはそれを積極的に受け入れることはないという思いとに分裂しているのである。このような過程においてもナジャはブルトンに依存し続けるのであって、自ら別れを切り出すとか最早会わないとかいった行動に出るわけではない。ところがブルトンの方とは言えば、当初ナ



ジャをシュルレアリスム精神の具現化として捉えていたにも拘らず、それが最早自らの幻想であったことに気付いた時点で、ナジャを否定してしまうのではなく、一人の女性として捉えようとするのだ。ブルトンが10月7日の記述において、ナジャのことを愛しているかどうか、もし愛していないのなら会い続けるのは許されないのではないかと考えるのはそのためである。しかしシュルレアリストたる欲望を持つブルトンにとって、ラカンの言う「女性は男性の症候である」というテーゼを適用することなどできるわけもなく、従ってナジャの物語をいかにして終わらせるかに向かうのは必然的である。とはいえナジャは一方でシュルレアリスム精神の具現化であることを余儀なくされるわけであるから、ブルトンは自らの要求に応じていたナジャを再現することに努めるのだ。「ここにおいて私が、我々にしか確かに関係しないはずのように思われ私をその気にさせている、結局のところ、全ての物の特徴を説明すると滑稽な程主張した人たちもいたので全ての出来事の特徴を説明することが可能であろうある目的原因説を考慮して、異例な種類の事実、私が言うのは、ナジャと私が同時に目撃者となったかあるいは我々のうちの一人だけが目撃者となった事実の実例を何度も繰り返すのは無駄だ。私は最早数日間の流れで、私の前で口にされるか私の目の前で彼女によって一気に書かれないいくつかの言葉、私が最もよく彼女の声の調子を認めその響きが私の中で非常に大きなものになっている言葉だけを覚えていたいのだ。」(PI p.719)

つまりここにおいて明らかになってくるのは、欲望の充足は間主観的なやりとりの中にあるのではなく、それを越えた想像的なものにおいてこそ可能になるということなのだ。

## 第六章 小説の構造もしくは設定された枠について

吉田裕は『バタイユ 聖なるものから現在へ』の中で、ニーチェが『ツァラトゥストラ』を書いたことに関連して次のような指摘を行なっている。「次章で見るが《オランピア》(マネ、1863年)は美の女神のパロディだった。文学では『ドン・キホーテ』(セルバンテス、前編は1605年、後篇は1615年)は騎士道物語の、『ボヴァリー夫人』(フロベール、1857年)は宮廷恋愛物語の、『ユリシーズ』(ジョイス、1922年)は英雄の冒険譚のパロディだった。『白痴』(ドストエフスキー、1868年)もまた福音書のパロディだったのではないだろうか。」(吉田 p.487)

これに対して我々は、バタイユの『眼球譚』や『マダム・エドワルダ』は『ナジャ』のパロディだったのかという思いを持つことになるのである。確かに構成も文体も全く違っていると言っているし、そもそも女性の扱われ方、描かれ方が全く違うということは言えるのである。しかしそれは同じものを表と裏で見ているだけではないのかということなのである。吉田裕の『眼球譚』と『ナジャ』についての指摘はこうである。「また『眼球譚』と『ナジャ』の間で差異がはっきりしていることも事実である。前者でシモーヌは卵と精液で汚され、どこまでも肉体的関係の場に置かれるが、後者では性的問題は愛の問題へと昇華され、愛の問題も地上的な条件を超えた姿へとさらに純化される。その上63年になってブルトンはこの作品の「著者自身による全面改訂版」を出し、ナジャと性的関係を持ったことを示す部分——10月12日の夜をサンジェルマン＝アン＝レのホテルで共に過ごすという記述——を削除してしまう。この点でシモーヌは裏返されたナジャのような存在である。」(吉田 p.49)

つまり女性に対してどのように関わるか、どのように表現するかで対照的な作品に出来上がるということである。従って『ナジャ』をあくまで即自的に描くなら『眼球譚』であると示されたようなものだ。また『ナジャ』の中のナジャの物語の冒頭において、ナジャとの出会いを準備する記述がある。「去年の10月4日、全く何もすることのない非常に活気のないこの頃のある午後の終わりに、私はそういう午後を過ごす秘訣を持っているので、私はラファイエット通りにいた。数分間『ユマニテ』の本屋の陳列窓の前で立ち止まりトロツキーの最新刊を手に入れた後、目的もなく私はオペラ座の方角に道を進み続けていた。」(PI p.683)

ここにある「秘訣」だが、それは何か。バタイユの『マダム・エドワルド』の冒頭も、不安に襲われた後の行動が示されている。「ある通りの角で、強い不安、汚らわしく陶然とさせる不安が、私を変えた。(中略)私はボワソニエールの交差点からサン・ドニ通りまで行くこれらの好都合な通りをさまよい始めた。」(GBIII p.19)

もちろん「(私はかつて一度も娼婦と寝たことはない) (『通底器』1932年) という人物と〈娼家は私の真正の教会だった〉 (『有罪者』1944年) という人物」(吉田 p.13) であるから、目的を同一視してはならないだろう。ただブルトンには以前「新精神」で明らかにしていたように街中で不可思議な体験をしていて、その謎の女性と出会うもしくはその女性を追い求めるといえるのは一つの課題であったとも言えるだろう。そしてそれは『ナジャ』においても明らかにされていて、ナジャとの出会いの前提にこの体験があることは明らかで、この時点において既に街中で謎の女性と出会うという設定はブルトンの中で出来上がっていたものと思われる。この設定枠の中でブルトンは『ナジャ』において明らかにしているように、「我々が相手にしたばかりだったのは何か理解したい気持ち」(PI p.691) と「彼女を探し求めて、非常に気まぐれでさえあるが、これらの地点を結び得る全ての路線に沿って駆け回りたい」(PI p.691) という思いを示す。ところが『ナジャ』において謎の女性であるナジャとは知り合い、毎日のように会う関係であるのだ。従って残されているのは、この事態が一体何であるのかを解明するという精神的な作業となるはずである。一方バタイユの『眼球譚』もしくは『マダム・エドワルド』において、前提となる女性は謎の女性ではない。既に存在している女性たちの中から選ばれるということで、もちろんバタイユに選択の権利はあるだろうが、選ばれる女性がいるということ自体が前提なのだ。その上で『眼球譚』においては玉子=目玉という図式を成立させること、『マダム・エドワルド』においては快樂がいかなるものであるかを認識することが重要になる。更に『眼球譚』において何故玉子=目玉という図式が成立するかについては、テキストの中においてバタイユ自身明らかにしていて、従ってバタイユはそのことについて自覚的であるし、『マダム・エドワルド』においては書くことの意味の喪失について言及するのだ。バタイユにとってマダム・エドワルドが自らの欲望も心情も理解する存在であるとわかった時、マダム・エドワルドは神となる。このあたりからバタイユの考察が始まるが、実際には次のように書くのだ。「彼女に導かれて、私が辿り着いたこの地点まで、今度は私の番で、私が導きたいのだが。この本には秘密があり、私はそれを黙っていなければならない。それは全ての言葉よりも遠くにある。」(GBIII p.28)

そして最終的には書き続けることの困難を明らかにするのだ。「続けるか。私はそうしたかっ

たのだがそのことを気にもとめていない。興味はそこにはないのだ。書こうとする時に私を息苦しくさせるもののことを私は言っているのだ。それは全てばかっているのだろうか、あるいは意味があるのだろうか。私はそれを考えると気分が悪くなる。」(GBIII p.30)

書き続けることの困難について言うなら、即物的なものであればそれを書き表わすだけで全ては終わってしまう。残されているのは若干の変化を付け加えるにしても、同じことを繰り返すだけになる。サドの小説が長くて退屈であるとされるのはそのためだ。書き続けるためには知的な装置、例えば推理小説において犯人は誰か動機は何かといった謎の存在が前提とされていて、我々がその謎について知りたいという思いを抱き続け、結局のところ謎が解明することによって我々の欲望は充足されるといったような謎の存在と解明が必要となってくる。それは単なる技術的な問題ではなく、少なくともテキストにおいて求めているものが精神的なものであることを意味している。『ナジャ』においてブルトンが問題にしているのは「私とは誰か」という自己同一性や、「他の人たちと比べて、私の違い」(PI p.648)ということである。そして最近の常識的になった議論に即して言えば、全ては関係性によって規定されることになる。ところがブルトンにとってナジャの出現以前と以後について自己同一性は変化したものでなければならないが、世間にとってそのような変化は考えられないだろう。ナジャという女性の存在は認めるにしても、ちょっと変わったところのある女性だということで片付けられてしまう。シュルレアリスムといえども今ではそう刺激的なものではないが、『ナジャ』が発表された当時においても、ナジャの存在が衝撃的であったとも思えない。カントの超越論的な理論に従うなら、ナジャの存在を無化してしまうような世界を全体として捉える考えはあり得ないのであるが、仮にナジャの存在を無視できなくなったとして、その時はナジャを否定的に扱うことで処理してしまう。それを否定せずに、つまり現実がばらばらにならないように捉えようとするところに生まれるのがカントの言う超越論的理念であって、言い換えるならシュルレアリスムである。このようなカントの超越論的転回によって、現実そのものが不可思議なものとなる。このような構図を思い描くなら、「私が誰であるか」を問う時の関係性が、ヘーゲルの言う主従の弁証法や承認といった概念と考え併せる時、全体性への従属として規定されてしまうことになるだろう。そのため「私」なるものは、「私」を否定するものを否定するという論理を具体化することによって成立することになる。このように考えるならば、我々が問題にしなければいけないのはナジャを捉えるブルトンの視点もしくは視線である。『ナジャ』はナジャとの出会いと別れを綴った物語であり、いかに歴史的現在形で書かれていようと回想の書である。ある意味恋愛小説として読めなくはない構成であるために、我々の視点はブルトンとナジャの関係に据えられてしまうのであるが、全ての人がナジャをシュルレアリスム精神の具現化だとは見なししていないという事実気付く時、ナジャをナジャたらしめていたのがいわゆる全体性として成立している社会であり、またその社会によってナジャという存在は包み隠されてしまうことになるのである。例えばブルトンはナジャに対する社会の扱いについて、次のように指摘する。「私は彼女の運命、と同時に彼女のような何人かの人たちのそれについて私が何故悲観的であったかは言った。人が金持ちにはその義務があるあらゆる配慮を伴った特別な精神病院で治療され、彼女を傷つけることがあるいかなる雑居を我慢することなく、だが逆にちょう

どいい時に友だちのような存在によって励まされ、可能な限り彼女の趣味において満足させられ、少しずつ現実の受け入れられる方向に戻され、そういったことは人が彼女を何らつっけんどんに扱わないとか彼女の障害の始まりに彼女自身さかのぼらせる労を人はとるという必要があっただろう、私は恐らく思い切ったことを言っている、しかしながら彼女は難局を切り抜けただろうにとどう考えても私には思えるのである。」(PI p.740)

ところがこのような指摘に対しては、次のような反論が考えられるであろう。つまりナジャに限らず、ある特定の人々に対して何か積極的に危害を加えようとしたのではなく、できることなら優しく接すべきであることはわかっているが、自分にはそれをする強さがなかったというものである。これはカントの言う根源的悪に関係してくるのであるが、ここにあるものは一種の自己欺瞞である。この場合「私」の関係性はどのように規定されるのであろうか。つまり理想論的ではあるが、本来こうすべきであるしそのようにしたいと思っている他者によってなのか、あるいは実際にはそのような強さを持っていないので、逆の対応をしてしまうという他者によってなのか。この場合はいかに自己欺瞞的ではあっても理想的な論理構成は成立しているかに思われる。しかし問題は論理構成の段階において破綻している場合である。『ナジャ』において書かれているように、ナジャが精神病院に入ったことについてブルトン自身の責任を問う声が上がっていたという事実を記すものであるが、ブルトンの責任問題以前にナジャを否定的に捉えていることが既に前提となっている。このような善悪の問題とは別に、表象可能性あるいは逆に表象不可能性の問題がある。例えばバタイユのテキストにおいては様々な関係の即物的と言える描写が展開されるが、そこに心情的な表現は書き込まれない。バタイユは意図的にそうしているわけであるが、我々はそこに感情を移入するとか、心情を推し量るということができないでいる。時として過激な描写に対して距離を置いてしまうことにもなる。また『ナジャ』について言うなら、10月12日の夜のブルトンとナジャの関係についても、初版では記述されていたものの、改訂版においては削除されていて、全く何もなかったというのではないにしても、明らかに抑圧されていることを知るのである。フーコーの『性の歴史』に従うなら、抑圧されているものが逆にそれを明らかにしているのである。カントの言うように我々は家の正面を見てその背後には奥行きがあり裏には庭があってというような考えは誤りであるとする立場に立つなら、書かれていないものは存在しないということになってしまう。ところがここにおいては、隠されているものが逆にその効果を発揮するのである。ブルトンはナジャの物語が終わった第三部において、「ある街の形」(PI p.749)、これはブルトンが当時の愛人であるシュザンヌ・ミュザールと過ごした南仏のアヴィニョンを想定していると思われるが、その街について考察を巡らせる中で次のような記述をしている。「街は知らぬ間に移行し、明かりがとまり、バリケードで我を忘れた草の揺らめきの中で、男と女が無差別に愛し合い続けるだろう部屋のカーテンの夢の中に押しやられる。」(PI p.749)

カーテンの背後に隠されているはずのものが、隠しているはずのものを指し示すことになるのだ。ここにおいて重要になってくるのは、我々は目の前にカーテンが見えるしそれだけの話なのであるが、実際のところ目を向けるべきはカーテンの背後に存在するものなのである。このように考えるならば、バタイユにおいて様々な性的な関係が展開されながらも、表立って指



し示されることのない心情について我々は推し量るべきなのである。性的関係が示されているのであるから、欲望が存在するのだと考えるのは短絡的すぎる。恐らくはラカンの言う死の欲動にまで考えを進めていく必要があるのだろう。一方『ナジャ』においては、何が指し示され何が包み隠されているのか。ミシェル・フーコーの『これはパイプではない』に倣って指摘するなら、『ナジャ』のテキストに付けられるメッセージとしては「これはナジャではない」というものである。テキストにおいて示されているナジャとは確かに現実の中であって風変わりな女性であって、シュルレアリスム精神の具現化として指し示されるならばそうかもしれないと思うには充分である。しかしそれは現実の中に幻想を介在させ、本当のナジャは別にいるのではないかという思いを可能にさせる。そう言えば、ブルトンはナジャに対して「誰が本当のナジャなのか」(PI p.716) という疑問を抱いていたというわけである。より实际的な説明をするならば、ブルトンはシュルレアリスム精神の具現化された存在としての女性を幻想として抱いていた、そして街の中でたまたま出会った女性に対してその幻想を担わせたのである。ところが実状として、とてもそのような幻想を持ちこたえられる女性ではなかったがために破綻し、実際の一風変わった女性とブルトンの抱いていた幻想とに分割してしまったということなのだ。ブルトンがナジャと別れ、ナジャ自身精神病院に入ることになっても、ナジャという幻想は生き続けるのだ。例えばそれは声もしくは音として。ブルトンは実質的にナジャに会わなくなってからも、ナジャの思い出を留めておこうとする。「私が最もよく彼女の声の調子を認めその響きが私の中で非常に大きなものになっている言葉だけを覚えていたいのだ。」(PI p.719)

ところが時とともに、とは言ってもそれ程の時間の経過はないはずだが、ブルトンはその声さえも聞こえなくなってくる。ナジャの物語の最後の部分において、ブルトンはナジャを見失いながらも、その声の存在だけは失っていなかったように思われるのだが、その声も最早聞こえないということで、ナジャの存在自体を疑い出すのだ。つまり「私はあなたの声が聞こえない。誰かいるのか。これは私一人なのか。これは私自身なのか。」(PI p.743)

このように現実的なものすら消滅してしまったとしても、ブルトンの幻想は生き続けるのであって、例えばブルトンがナジャと一緒に車でヴェルサイユからパリに戻る途中の記述で、「私の脇の女性はナジャだったが、他の誰でもよかったわけだし、そうじゃないだろうか、他の某女性 (下線原文) でさえあり得ただろう」(PI p.748) と書くわけであるし、ナジャの物語執筆後出会ったシュザンヌ・ミュザールをテキスト上において「君」と表現し、「故意にそうするのではなく、君は私にとって最も慣れ親しんだ姿に、同様に私の予感したいいくつかの顔つきに取って代わった。ナジャはこうした顔つきをしていたが、君が私からそれを隠してしまったのは別に構わない。」(PI pp.751-752) と書いているように、フロイトの言う代理物によってこの事態はいわば弁証法的に収束するのだ。そもそもテキストに登場するナジャ自体が、ブルトンの幻想としてのナジャの代理物である。実際のところ、ナジャは不在なのだ。「新精神」の中に登場する謎の女性を探し当てたと思っていたが、実は別人であって、当の女性は謎の女性でも何でもなかったというのと同じ構造である。しかしここには常に幻想によってもたらされた空虚があるのであって、その空虚を埋めるべく様々なナジャを出現させていく必要があるのだ。



## 第七章 神と恩寵の問題について

バタイユの『眼球譚』において性的な遊びがいささか度を越したことによって警察沙汰になることを恐れるとかいった形で、罪の意識は併行して存在する。そもそもバタイユにとって性的な放蕩自体が目的ではなく、神聖なるものも含めて一切を穢すことが目的なのであるから、前提として罪深いという意識は存在しているのである。また登場人物の一人であるシモーヌは意図的に司祭を前にして罪深いことを口にしようとするし、災難に巻き込まれた司祭はシモーヌたちに対して「下劣な冒瀆者たち」(GBI p.65)といううめきを漏らすのである。このような性的放蕩や穢れといったことが成立するためには、少なくとも意識として神の概念が成立していなければならない。また『マダム・エドワルド』において、バタイユは「私はマダム・エドワルドについて彼女は〔神〕だと言っている。」(GBIII p.26)し、このテキストの最後の部分において神に対して次のように語りかけている。「私の人生は私にはそれが欠けているという条件でしか意味を持たない。私が気が狂っているとして、分かる者が分かり、死ぬ者が分かる…。だから存在はここにあり、何故かわからないが、寒さで震えている…。広さ、夜がそれを包むそして、全く故意に、それはここにある…《何も知らない》ために。しかし〔神〕はどうだ、それについて何と言うのか、能弁家たちよ、信者たちよ。」(GBIII p.30)

バタイユのテキストの性的奔放さは神の存在を前提にしている、様々な事象を挙げながら、神ならどう考えどう答えるかを常に自問しているように思われる。一方ブルトンにとって神はどのように存在するのか。ブルトンは10月12日までの出来事を記載した後ナジャについての考察を巡らすのであるが、ここでブルトンとナジャがお互いをどのように捉えていたかを記している箇所がある。ブルトンはナジャを「自由な守護神」(PI p.714)として捉えているが、逆にナジャはブルトンを次のように捉えているのだ。「彼女はというと、その言葉の十全の意味において私を神とみなし、私が太陽であった(下線原文)と思うこともあったということを私は知っている。」(PI p.714)

この時点でナジャが偽者であることは明らかだろう。つまり本来の関係においては、ナジャはシュルレアリスム精神を具現したいわば女神のような存在であり、ブルトンがその神の言葉を聞き分けることによってシュルレアリスムを可能にするというものである。従ってブルトンが神の言葉を発するという設定はあってはならないのだ。もちろんブルトンは神を自称しているわけでもなく、あくまでナジャから見ればという話である。しかしナジャから見て何故このような反転が起こったのか。これはナジャが自らをブルトンが求めるようなナジャ的存在ではないことに自覚的であったからに他ならない。それでは何故このような設定になったのか。これは要するにナジャを通してのシュルレアリスムの探求者であるブルトンが、シュルレアリスムの守護者へと置き換わったことを意味しているのである。ここにブルトンの意図を理解した神がいるとして、ブルトンの目の前にまさにシュルレアリスム精神の具現とも言うべき女神的存在を提示したとする。ここにおいてブルトンの欲望は充足されるのだろうか。そもそもナジャ的存在とはラカンの言う対象aであって、それを手に入れたとしてもすり抜けてしまうような存在であって、失敗することを余儀なくされた試みなのである。むしろ失敗することによって欲望を維持し続けることこそ成功の鍵とすべきなのである。従ってナジャがどういう存在で

あろうとも、愛し続けるという立場をブルトンとはとらない。新たに別の女性を指定するのである。しかしそれをブルトンの心変わりとして捉えることはできない。そもそもブルトンはあるものが到達不可能であるとするのである。『ナジャ』のテキストにおいて、ナジャについての考察を巡らせる中で次のように書いている。「ナジャの世界であって、全ては上昇と落下の様相を非常に素早く呈していた世界を考慮すると、ほとんど別な風ではあり得なかったのだ。しかし私はア・ポステリオリに（下線原文）それを判断しているのであって別に風ではあり得なかったと言うことで私は危険を冒しているのだ。私がある世界をいかに欲していたとしても、恐らくまたいかに幻想を抱いていたとしても、私は彼女が私に提示していたものに恐らく対処し得なかったのだ。しかし彼女は私に何を提示していたのか。そんなことはどうでも構わない。」(PI pp.735-736)

ここには倒錯の論理が介在していて、ナジャは最早ブルトンにとって対象となり得ていないのであるが、それはブルトンの能力のなさが原因であるとブルトン自身分析するのである。ただナジャが本来のあるべき姿であったとして、到達不可能な世界であると主張することは正当であって、それでは神は何故そのようなものとして世界を設定したのであるか。カント的に考えるならば、到達不可能であることこそブルトンのシュルレアリスムの成立条件ということになる。つまり容易にそれが理解されるということであれば、最早それは現実的なものとなりシュルレアリスムは成立し得ないだろう。現実前提としてあるものが二律背反であって、それを矛盾なく感じられる点というものが必ずやあるはずであって、「この一点の確定という希望以外の動機をシュルレアリスムの活動に探し求めても無駄である。」(PI p.781) とするのだ。しかしここには矛盾ないし倒錯があると言うべきだろう。つまり到達不可能であることがシュルレアリスムの条件であるとするなら、世の中の二律背反や矛盾が強固であればそれだけ積極的に評価できることになるからだ。ここで注意しなければならないのは、ブルトンが世の中から二律背反や矛盾をなくそうと主張しているのではないことだ。ブルトンが主張するのは、二律背反があったとしてもそれを矛盾なく捉えることのできる精神の一点があるとするもので、視覚的にも言うべき主体の問題なのである。ここにおいて問題となってくるのは、二律背反の矛盾に満ちた社会にあっていかに主体を確立するかということである。仮に独我論的な立場に立てば、自分自身の中で閉じた全体を形成することはできるだろうが、それでは社会へ到達することはできない。逆に和解することに主眼を置くなら、主体は「私自身」において分割され、「私」は「私自身」を受け入れることができないであろう。そもそも二律背反を解消する共通の基盤があると考えること自体が間違っているものであって、そのような外在化された基準をブルトンは主張しているわけではないのだ。ブルトンの考えはむしろ独我論に近いものだと思うが、ただ単に自分の中だけで解決して終わりということではなく、それをいかに他の人にも指し示せるようになるかということなのだ。ブルトンが『狂気的愛』の中で、至高点つまりこれはシュルレアリスムの一点ということであるが、これに関連して次のように書いているのだ。「私はその山のある《至高点》について話した。この点に長く住みつづことは全く問題外だった。それは、それ以降、そもそも至高であることをやめただろうし、私も、人間であることをやめただろう。分別をわきまえてそこに居を定めることができなければ、少なくとも私はそれ

を見失うか、それを最早見せることができないところまでそこから離れてしまうことは決してなかった。私はこの案内人であることを選択していたし、その結果永遠の愛の方向で、私に見（下線原文）させ見させる（下線原文）というより稀な特権を与えていた力の名を努めて汚さないようにしていた。」（PII p.780, p.783）

独我論的に二律背反の解消を求めている限りでは、あくまで欲望の内部に留まっているということだ。主体化するためには、ここから行動へと立ち向かわなければならない。ブルトンが自分自身を見られる対象とする立場に立つことなのである。この場合必ずしも他者によって肯定的に捉えられる、つまり自分にとって好ましい対他存在が提供されるとは限らない。『ナジャ』においてブルトンがナジャに介入したことの責任を問われる時、まさに何に関心があるのか、場合によってはブルトン自身認識していなかった欲望について直面させられることになる。ここにおいてブルトンは社会における二律背反を見る主体ではなく、自分が見られる対象となるのである。この視覚的關係は一種の閉鎖を形成し、ブルトンはブルトンが見ている社会によって捕らえられてしまい、本来の目的を達成することができない。つまり二律背反の解消というのは、自らが社会の外部にあって安全な所に位置しその上で可能にするものではあり得ないのだ。例えば道徳における二律背反として善と悪を持ち出してきた場合、それが自由意志で可能になるならば、そもそも道徳というものは必要ないだろう。むしろ善と悪が規定され、善を選択する方が好ましく悪は禁止されているとか、あるいは更に何らかの選択が強制的に示されているということが前提としてあるのだ。このような現実が神によって設定されているとすれば、どのように対応すればよいのであろうか。つまり自由意志によって全てのことが可能になるように現実が設定されているわけではなく、自由意志とは関係なしに現実が出現していくわけで、そしてそれはそれ以外にはあり得なかったように存在するのだ。ベルグソンは『思考と動き』の中の「可能になることと現実」で次のように書いている。「予見できない新しい現実が作り出されるに応じて、そのイメージは現実の背後の不確定な過去の中に反射する。現実はこのように、常に、偶然可能であったということになる。しかし現実が常にそうであったとなり始めるのはまさにこの瞬間なのであるし、そんなわけで私はその現実には先行していない可能性は、一度現実が現われるとそれに先行することになるのだろうと言っていたのである。起こり得ることは従って過去における現実の幻影である。そして我々は現在となることで終わるだろうということを知っているので、幻影の効果は休みなく起こり続けるので、我々は明日には過去になるであろう実際の現在において、我々はそれを掴むには至らないけれども明日のイメージは既に含まれていると考えるのである。それこそまさに幻想である。人がその前にやって来た鏡の中に自分の姿を見る時、鏡の背後にいたとしてあたかもそれに触れることができそうだと想像しているようなものである。従って更に起こり得ることは現実的なものを前提としないか、現実化は単なる可能性に何か付け加えるのだと認めることだと考えるなら、起こり得ることは出る時間を待っている幽霊のように、常にそこにあったということになるだろう。それは従って何か付け加えることで、私にはわからない血と生命の注入によって現実となったのだろう。」（HB pp.1340-1341）

我々がいくら意識を全てに向けていたとしても全てを知ることにはできないし、むしろ実際は

ほとんどのことに気付かないまま日常的現実は一進一退を繰り返している。ここにおいてライブニッツの考えるような神がいて、全てはうまく進行していくのだとする楽観的とも言える予定調和説を受け入れるなら、各自は自分のできる範囲内ですべきことをすればいいのである。しかし我々に許されている自由といっても、電車の中にいる乗客のようなもので、電車内で自由に振る舞っているつもりでも、その行動範囲には限界があるが、それ以上に電車の向かうところにしか行けないし、そうなることが予め定められているということなのだ。それではブルトンがナジャと出会い結局は別れることになった一連の出来事は運命的だったのであろうか。確かにブルトンは「新精神」で示されている謎の女性を気にかけていて、これこそが現実を生み出す可能性を持った過去として捉えられるであろうし、あるいはナジャにしてもパリにやって来た原因とも言うべきリアルでの出来事も同様に捉えることができるだろう。従ってどのような原因が二人を規定しているかを遡及的に決定することができるのだ。誰しも外からの影響なしには存在していないのであるから、決定的かどうかは別にして、何らかの出来事を現実に行先とする過去として指摘することはできるのだ。しかしそれを受け入れるか拒絶するかの自由はあるはずであって、ブルトンはナジャを見かけても声をかけないどころか無視することもできたのである。もちろんそれはあり得ない。ブルトンの欲望や過去の様々な出来事、当日の気分や体調を勘案すれば、声をかけるように決定されているのだと主張することも可能である。この時現実を形成すべく先行している過去の要素が増えるだけのことである。自由というのは従って過去からもたらされた現実を肯定的に捉えることに付けた名称である。例えばのどが渴いている時に水を欲しかつ水を飲むという行為は、のどが渴いているという過去に先行された現実であるが、のどの渇きをいやしてくれるということから肯定的に捉えられるのであり、それが受け入れ難い拷問のようなものであれば、先行する過去から必然的に生じた現実であっても自由として捉えることはできないだろう。従ってここにおいて問題にすべきであるのは、自由な行為はいかにして可能になるかということなのである。この問題を理解しやすくするために、カフカの『審判』の中にある「掟の門」を例にとろう。男は呼ばれたことによって門の中に入ろうとするのであるが、門番によってそれを阻止されてしまう。入れるかもしれないというわずかな希望のため、男は門の前で待ち続けるのであるが、結局男が死ぬまでその門の中に入ることはできなかったというものである。ここにおいてその男の運命というものを考えるなら、果たして自由というのはあり得たのか。ここにおいて自由であることの唯一の方法は、運命に逆らうのではなく、運命を受け入れることによってただちに門の前から立ち去ることである。どのようにしても門の中に入れないというのであれば、それを克服すべく頑張るのではなく、最初から門の中には入らないようにするのである。この時運命は何としても門の中に入ろうとする男の意志を前提としているのである。門の中に入ろうとするが入れないようにするのが運命の働きであり力であるとするなら、その運命の力を失わせるためには門の中に入らないようにすることなのだ。もし仮にこのような考えがこの男に伝えられていたとしたら、運命は変わっていただろうか。この男が最早門の前で待つことを止めて立ち去ろうとすれば、門番はあわてて門の中に入れる可能性について示唆するかもしれない。そこでその男は考えを改めるということになる。あるいはその男はあくまで門の中に入ることに固執するかもしれない。しかし運命の意図するとこ



ろを理解して門の前から立ち去った男について、結局は門の中に入れなかったではないかという指摘があるかもしれない。しかしそれは間違っている。というのもその男が立ち去った時点で掟の門は消滅し、最早中に入ったかどうかということさえ問題にならなくなっているのだ。ここにおいて運命の多様性とか変換とかいった考えに立ち入りその可能性を論ずる場合、少なくとも問題になってくるのが、いくつかの用意された進路のうちどれを選択するかということではなくて、運命に対して自覚的になる、つまりどれだけ知っているかということなのである。掟の門が存在するのはその男のためだけで、かつその男が門の中に入ろうとするからこそであって、仮に入ろうとしなければ立ちどころにして消滅してしまうということを知るべきなのである。このように考えるならば、ブルトンにはナジャに対してどのように振る舞うべきであったか理解されるだろう。この点についてブルトンは自覚的であって、10月7日の記述でブルトンはナジャと会うとか会わないとかについて考えを巡らせている時次のように書くのだ。「何をしようか。そして明日の晩まで待つことに決めるというのは不可能だ。もし彼女に会わないとしたら、午後何をするか。それにもしもう彼女に会わないとしたら。私にはもう分から（下線原文）ないだろう。私は従って最早知らないというのが当然だったのだろう。そしてそれは決して分かるものではないだろう。これらの間違ったお告げ、ある日のこれらの恩寵、魂の本来の危険な場所、深淵、予見で素晴らしく物悲しい鳥が身を投げ出した深淵があり得るのだ。」(PI p.701)

ここにおいてブルトンがナジャと別れることは前提であって、さしあたって問題となるのはいつ別れるかということなのだ。それはブルトンが知るべきことを既に知ってしまったからに他ならない。しかし何についてなのか。それは「新精神」において語られた謎の女性とナジャとが同一人物ではないにしても、謎の女性が意図するところをナジャによって知り得たということである。これをブルトンはテキストにおいて「恩寵」と表現しているわけだが、神によって設定された現実の中にあって可能性を問題にするならば、この恩寵の存在が意味を持つことになるのだろう。

## 終章

本論考がバタイユとブルトンの厳密なテキスト分析の比較という方法を取り得なかったのは、バタイユの激情的とも言うべき表現方法にある。サルトルはこのバタイユの表現方法について次のように批判しているのだ。「それ故に、彼が哲学的な技法を利用するのは、知と非-知の境に、哲学の先に位置している出来事をより安楽に説明するためである。しかし哲学は復讐する。見境なしに使われ、論戦的もしくは演劇的な情熱で展開され、我々が作家の息切れや痙攣を売るために隷属したこの技術的な用具は、彼に背を向けることになる。」(SI p.184)

「彼は哲学的用語の一つを使っているのか。その意味は熱せられた牛乳のように直ちに凝固するか酸っぱくなる。その上、立証する（下線原文）ことを急いで、バタイユ氏は行き当たりばったり非常に異なった日付の思想を我々に委ねる。しかし彼は彼の実際の意識に彼を導いた方法としてあるいは今日も尚彼がそれをあくまで主張する見方としてそれらを見なさなければならぬかどうかを我々には言わない。時折、それらを統一したいという気持ちの高ぶった



欲望にとらわれているように思われるし、別の時には彼は否認し、それらを放棄しそしてそれらは孤立状態に戻るのである。もし我々がこの混沌としたものを整えようと試みるなら、それぞれの言葉は策略であって深く悲しまされた魂の暴力的な渦を思想のようなものとして我々に提示することで我々を騙そうとしているのだということをまず思い出そう。」(SI p.185)

仮に清らかで高尚なものを穢すために性的関係を幻想の対象とするなら、その行為や当の女性を想起するのではなくて、何故穢したくなるのかという問題にこそ目を向けるべきである。もちろんバタイユはその点について自覚的であって、エロティスムを死の問題とからめて論じることになる<sup>8)</sup>。一方ブルトンはどうか。ブルトンの幻想を支えているものは、その前提として存在する「新精神」から『ナジャ』において形成されている一つの図式である。つまりパリの街中において不意に謎の女性と遭遇する、ブルトンはその女性と知り合い愛し合うようになるといった図式である。この図式があれば欲望は機能することができる。しかし欲望を維持するのは、その図式を成立させる謎の女性の存在ではない。仮にナジャでなくても他の女性でも構わないということで、次々と別の女性を設定すればいいというものではない。つまり幻想を支えるものはその謎の女性の不在ではない。そうではなくて、何故このような形での幻想を抱かなければいけないのかという事態について自覚的であることが幻想を支えるのである。仮に現実において日常的に謎の女性が存在するのであれば、そもそもこのような幻想を抱く必要がない。かといって、全ては虚構であるとして、現実を除外してしまうのではない。一つの言い方をするなら、現実の中にあって現実のつまりは日常的現実の外にこのような図式を成立させる必要があるのだ。そのために日常的には次のような定式も成立するだろう。つまり謎の女性は存在しないということである。この定式のために、ブルトンは自分独自の幻想を考えなければならない。現実には存在しないとしながらも、全くあり得ない存在というわけでもなく、ある種の恩寵があれば出会うことも可能であるとするのだ。このように考えるならば、科学的に言えば全ては確率の問題として処理されることになるのか。要するに現実的には確率としてほとんどあり得ないが、全く可能性なしというわけでもなく、その実現に賭けるというものだ。しかしこの捉え方が見落としているのは、誰にとっても実現可能ということではなく、ある主体にとって可能であればいいということなのである。言い換えるならばこういうことである。全ての人々にとってナジャなる女性は存在しない、これが普遍的な真理である。しかしブルトンにとってはナジャは存在するというのが、ブルトンにとっての真理であり幻想なのである。もちろんブルトンにしてみたところでナジャ的な女性が至る所に存在するというわけではなく、ブルトンにとってもナジャは稀な存在なのである。ブルトンをシュルレアリストたらしめているのはある種過剰な情熱というものであって、そのため現実を支配する普遍的真理に完全に従属してしまうことを拒否するのである。ブルトンはナジャを目の前にして、この女性はナジャのように見えるしナジャに似ている、しかしそれは当然のことであって彼女はナジャに他ならないからだという自己同一性についての循環的な規定が成立し、実体的な規定は存在しないのだ。このような奇妙な論理展開をとらなければならないのは、『シュルレアリスム宣言』において明らかにしているように、否定すべき現実が前提としてあるからだ。だからといって現実を文字通り全て否定してしまうわけにもいかず、精神はヘーゲルの言うように脱実体化し

ていくことになる。しかしそれでも精神は現実には留まるわけであるから、結局のところ問題になるのは主体的な意識のあり方なのである。ナジャを他の人物から区別することを可能にする客観的基準というものはなく、その存在はブルトンという精神のあり方、観点からのみ理解できることになる。それならば精神は現実の制約を受けないのであるから、全ては可能になるかというところではない。ここにおいて人間の精神というものが消滅してしまうからである。主体というのは即自存在に精神を帰属させることで成立しているのであって、切り離すことのできないものなのである。精神とはその意味で、現実的であることによって精神たり得るのである。更に言うならブルトンにしてみれば、ナジャを認識する自分と他の人々との間に間主観性すら成立すべきだと考えている。ブルトンはナジャとの思い出に触れて、ナジャに感謝するとともに次のように述べている。「お互いに全てを期待し全てを心配することのできる非常に稀なある人たちが常に互いに誰であるかがわかるのは挑戦という極端な力によってである。」(PI p.748)

ここにおいてブルトンはナジャを認識できるのは自分だけだという主張は全く見受けられない。仮にそうであるとするならば、ブルトンは自分が間違っていないという十全な間主観的意識を持つことができないことになってしまう。つまり現実を否定し、自らの幻想の拠って立つところに自覚的であっても、その正当性について認識できる間主観的世界を前提として持っておく必要があるのだ。確かにそれがなくとも作品を提示することは可能であるが、テキストを介在させて読者との間に間主観的世界を成立させるということで落ち着くのだろう。ところがブルトンが『シュルレアリスム宣言』発表当時間主観的世界を形成していた他のシュルレアリストたちとの関係は悪化し、その端緒となったのがバタイユなのである。いかにシュルレアリスムとしての理想が高くても、現実において無理解や論争が生じていたとすれば間主観的世界は成立し得ないと、少なくともブルトンが考えたとしても不思議はない。ブルトンは『シュルレアリスム第二宣言』においてヘーゲルへの依存を公言し、唯物論に従うことを明らかにしているが、バタイユの批判の通りブルトンは観念論的なものである。従ってブルトンは自身の明らかにしているところとは別に唯物論を捨て去り、グノーシス主義に向かっていると考えべきである。『シュルレアリスム第二宣言』において「シュルレアリスムの深く、真の隠蔽」(PI p.821)を明らかにするとともに、『吃水部におけるシュルレアリスム』において次のように書いているのだ。「そのために、彼が意のままにする偉大なる手段とは詩的(下線原文)直観である。(中略)それのみが、《永遠の神秘における目に見えない程に目に見える》、超感覚的な実在の認識として、グノーシスへの道へと戻す筋道を我々に与えてくれるのである。」(PIV pp.24-25)

善い神と悪い神とが存在するというグノーシス主義に従うなら、善い神の出現を期待するところにブルトンの言う「恩寵」があるのだと理解することができるだろう。

## 注

- 1) 「また『眼球譚』と『ナジャ』の間で差異がはっきりしているのも事実である。」(吉田 p.49)
- 2) 引用文等の後で示されている略記号は以下の文献を表わしている。イタリック体は下線で、大文字は

[ ] で、引用符guillemetはそのまま使用した。尚、引用文は全て筆者の訳による。

(PI) André BRETON, *Œuvres complètes I*, Pléiade, Gallimard, 1988

(PII) André BRETON, *Œuvres complètes II*, Pléiade, Gallimard, 1992

(PIV) André BRETON, *Œuvres complètes IV*, Pléiade, Gallimard, 2008

(GBI) Georges BATAILLE, *Œuvres complètes I*, Gallimard, 1970

(GBII) Georges BATAILLE, *Œuvres complètes II*, Gallimard, 1970

(GBIII) Georges BATAILLE, *Œuvres complètes III*, Gallimard, 1971

(HO) Georges BATAILLE, *Histoire de l'œil*, Pauvert, 2001

(LV) Maurice BLANCHOT, *Le livre à venir*, folio, Gallimard, 1959

(PB) SADE, *Œuvres III*, Pléiade, Gallimard, 1998

(CU) Monique DAVID-MÉNARD, *Les constructions de l'universel*, PUF, 1997

(SXI) Jacques LACAN, *Le séminaire Livre XI; Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, 1973

(HB) Henri BERGSON, *Œuvres*, PUF, 1959, 1991

(SI) Jean-Paul SARTRE, *Situations, I*, Gallimard, 1947, 2010

(吉田) 吉田裕、『バタイユ 聖なるものから現在へ』名古屋大学出版会 2012年

- 3) Denis HOLLIER, *Le Collège de Sociologie 1937-1939*, folio essais, Gallimard, 1979 et 1995 pour la présente édition, p.822によると、バタイユとカイヨワは間にミシェル・レリスが入っていたにも拘らず不仲であったようだ。文面からすると、バタイユの攻撃的な性格が窺えて、カイヨワは我慢して避けていたが、それでもバタイユは攻撃的なので、カイヨワの方もとうとう我慢できなくなったという印象を受ける。
- 4) 「ところで私が玉子(下線原文)のそれに結びつけているのはこれらの白い目玉のイメージなのだ。」(GBI p.607, HO p.119 全文イタリック体)
- 5) 「我々の家族は遠い親戚関係にあったので、我々の最初の関係は急速なものだった。」(GBI p.13)
- 6) GBI, pp.569-608, *Histoire de l'œil (nouvelle version)* Appendice, PLAN D'UNE SUITE DE L'HISTOIRE DE L'ŒIL 要するに、全集では改訂稿を新しい作品として捉えて掲載するのではなく、あくまで初稿が本筋で、改訂稿は付録としての掲載になっている。またこの続編の計画であるが、ペーパーバックや単行本には掲載されていず、従ってガリマールの全集でしかその内容を窺い知ることはいえない。
- 7) 「他の人たちにとって全世界はまともな人たちが生気のない眼をしているのだからまともにも思われる。そんなわけで彼らは猥褻な言動を嫌うのだ。彼らは雄鶏の叫びを聞く時や星空の下を散歩する時にもいかなる不安も感じない。一般に、人が《肉体の悦楽》を味わう時、それが色あせているという条件でだ。／しかしこの時代から私にとっていかなる疑いはなかった。実際それはいつも色あせているので私は人が《肉体の悦楽》と呼んでいるものは好きではなかった。私は《猥褻な》と分類されているものしか好きではなかった。私は、逆に、通常の放蕩が単に放蕩を汚し、ある方法であれ別の方法であれ、高尚で完璧に純粋な何かを無傷のままにしておくので通常の放蕩で満足させられることさえなかったのだ。私が認識している放蕩はただ単に私の肉体と私の思想を汚すだけでなく、私がある前理解できる全てのもの、つまり舞台装置の役割しか果たさない星を散りばめた大宇宙を汚すのである。」(GBI p.45)
- 8) 更に吉田裕はこれらの問題に先行して労働の方が重要である点を指摘しているが、本論考においてはバタイユの社会学経済学についての考察を除外している。

